

Hendrik Nikoletta:

A bölcs politikai szerepe a sztoicizmusban

A sztoikusok az államelméletet a kezdetektől kiemelt fontosságú témaként kezelték.¹ Politikai filozófiájuk az ember mint természeténél fogva társas lény fel fogásán alapul (DL VII 123)²: minden ember eszes, és része a közös, *logosz* által irányított világnak. A természet ösztönöz gyülekezésre, szövetkezésre és államalapításra (Cicero: *A legfőbb jóról és rosszról* III. 19). A természet szerint való élet, mint az emberi élet célja politikai vonatkozásban az államban³ való életet jelent: az állam természet szerint megilleti az embert (Areiosz Didümosz = *Sztobaios* 75–76, 103). Jelen tanulmányban azt vizsgálom, hogy milyen politikafilozófiai következményekkel jár az a változás, amelynek keretében a korai sztoa

¹ Az államelméletet hangsúlyossága ellenére a legtöbb sztoikus nem tekintette a filozófia külön ágának, hanem legtöbbször az etikán belül tárgyalták. Kleanthész a politikát mint önálló filozófiai diszciplínát említi meg, amikor hat részre osztja a filozófiát a klasszikus sztoikus hármas felosztásával szemben, amely logikát, fizikát és etikát különböztet meg (DL VII 39–41).

² Lásd még: *Sztobaios* 59, 75. Hieroklész: *Etikai elemei* XI. 14–19.

³ Az állam sztoikus fogalma két értelemben használatos. (a) A sztoikusok egyrészt az egész *kozmosz* egy, univerzális államnak tekintik, annak ellenére, hogy a valóságban nem szeretnének világállamot megvalósítani. (b) Másrészt a tényleges államnak két sztoikus definíciója ismeretes. Dión Krüszosztomosz (*SVF* III. 329) meghatározása szerint az állam az azonos helyen lakó, törvény által irányított emberek csoportja. Az állam fogalma *Sztobaios*nál mint emberek szervezete és mint a lakóhelynek és a szervezetnek a lakosokra vonatkozó együttese szerepel (*Sztobaios* 103). Az univerzális és tényleges, partikuláris állam fogalmi megkülönböztetése Senecától származik. Az egyik az, amely univerzális, és amelyen az istenekkel osztozik az ember, a másik pedig az a konkrét állam, amelybe születünk. Seneca véleménye szerint mindkettőnek szolgálnunk kell (Seneca: *A visszavonultságról* 4). A tanulmányban az állam e második értelemben értendő fogalmával dolgozom tovább. Mindazonáltal fontos, hogy a második államfogalom kiválasztása nem értékválasztás. A kozmikus város fogalma a sztoikus filozófia egyik központi eleme, amelynek a mai napig tartó filozófiai hatása van. Schofield véleménye szerint ez tette lehetővé a republikanizmustól a természeti törvény explicit fogalmáig történő átmenetet, és nyitotta így meg az utat a modern politikai filozófia felé (Schofield 1999, 103).

bölcs ideálja helyett a *prokoptón* eszményképe kerül a sztoicizmus figyelmének középpontjába a középső és a kései sztoa során. A vizsgálat során két politikai modellt különböztet meg. Az egyik modellben szerepet kapnak a bölcsek, míg a másik modell alapvetése, hogy pusztán a bölcs eszményképével, ám a társadalomban élő bölcsek nélkül (Cicero: *De officiis* I. 46) kell kialakítani és fenntartani a természeti törvényekkel leginkább összhangban lévő politikai berendezkedést.

Az első modell az ideális állam modellje, amely a bölcsek közösségét jelenti. A bölcsek közösségét három aspektusból elemzem. (1) Az első szempont, hogy e modell kizár minden nem bölcs embert az államból, ugyanis ők hitványak lévén nem képesek a törvények szerint élni, és politikai funkciók ellátására sem alkalmasak egyáltalán (DL VII 122), ellentétben a bölcsekkel, akik a sztoikus maxima szerint normális körülmények között részt vesznek a közéletben. (2) Második szempontként a természeti törvény és a pozitív törvény viszonyát vizsgálom, amelyek az ideális államban egybeesnek. (3) A harmadik aspektus pedig az ideális állam modelljének egy további fontos pillérére, a bölcsek között meg­lévő barátságra térek ki.

	ELSŐ MODELL		MÁSODIK MODELL		
<i>Státusz</i>	Ideál		Gyakorlatban megvalósítható		
<i>1. legjobb</i>	Természeti törvény = Pozitív törvény	Polgárok (= bölcsek)	Természeti törvény (nem hozzáférhető)	Bölcs eszményképe (nem elérhető)	
<i>2. legjobb</i>					Pozitív törvény
					Polgárok (= a bölcsességet még nem elért uralkodó és alattvalók)
<i>Meghatározó</i>	Barátság		Személyközi viszonyok → kötelességek		

A két vizsgált modell szerkezete

A második modell a középső és a kései sztoicizmus gyakorlatias megközelítését tükrözi. Három szempontot veszek figyelembe e modell vizsgálatánál. (1) Egyrészt e korszak filozófusai Panaitiosztól kezdve figyelembe veszik, hogy bölcsek nem, vagy csak igen ritkán élnek egy adott társadalomban (Cicero: *De officiis* I. 46). Brouwer arra vonatkozó érvelését elfogadva, hogy a sztoikusok nem ismertek egyetlen bölcset sem (Brouwer 2014, 92–176), e második modellnél azt veszem alapul, hogy a társadalomban egyáltalán nem találhatók bölcsek. (2) Másrészt ez a modell megkívánja, hogy a polgárok megfelelő morális diszpozíciót alakítsanak ki, amelynek alapját a személyközi viszonyok (*szkheszisz*) jelentik, valamint életszerepekből adódó kötelességeket implikálnak. (c) Harmadrészt a pozitív törvény ebben a modellben felértékelődik, ugyanis kedvező helyzetben közelít a természeti törvényhez, így kötelességeink teljesítését írja elő és a kötelességeink megszegését bünteti.

E két modell szembeállítását azért különösen fontos, mert összevetésük által az abszolút, ám elérhetetlen ideál és a legmagasabb megvalósítható cél közötti különbségek a legélesebben figyelhetők meg. Így a tanulmány során lehetőség nyílik a legtisztábban kidomborítani, hogy az ideális államhoz képest milyen engedmények tehetők és teendők a gyakorlatban létrehozható, harmonikus állam elképzelése esetén.

I.

Az első modellt utópiaként értelmezem, amely kizárólag bölcsekből áll.⁴ E választás magyarázatra szorul. Az első szempontom a sztoikus politikai filozófia vizsgálatánál a bölcs ideáljától a törekvő ember (*prokoptón*) ideáljáig való átmenet államban való leképeződése. A korai sztoikusok kérlelhetetlenek a bölccsel kapcsolatos kritériumok tekintetében, éppen ezért gondolom azt, hogy az ideális állam elképzelése tekintetében is ugyanilyen mértékű szigorúságot mutattak. Ezt bizonyítják azok a kijelentések, amelyek az első modell elemzése során felvetődnek, miszerint csak a bölcsek a polgárok, valamint csak ők képesek államban élni. Ez az első szempont magyarázza azt, hogy miért két, és nem három modellel dolgozom, ahol a közbülső modell az egy vagy néhány bölcset magában foglaló társadalom lenne, miközben a polgárok hitványak. A második

⁴ A korai sztoa államelméletét számos módon lehet értelmezni. Lásd: Schofield 1999, 22–56, 147 és Vogt 2008, 65–110.

szempontom szintén a bölcs eszményképéhez kapcsolódik. Ahogy a bölcs mint elérhetetlen ideál jelenik meg már a korai sztoicizmusban is, úgy az ideális államról is azt feltételezem, hogy elérhetetlennek tartották.

1.

A korai sztoa ideális államában kizárólag bölcsek az állam polgárai. A szigorú elv összhangban áll a korai sztoicizmus bölcsek és hitványak közti éles különbségtétellel, amely szerint minden ember hitvány, aki még nem érte el a tökéletes bölcsességet. A jónak, amely az erkölcsi jóval azonos, nincsenek fokozatai (*SVF* III 657–670). A bölcs jellemzője, hogy minden alkalommal kizárólag erkölcsileg helyes cselekedeteket (*kartorthóma*) hajt végre – illetve amikor erre nincs lehetősége, akkor felfüggeszti az ítéletét (*epokhé*) –, ugyanis törekvéseit teljesen összehangolta a racionális *logosszal*. Két elsődleges oka van annak, hogy az ideális állam polgárságát a bölcsekre korlátozza ez a modell. Egyrészt azért, mert egy kevert társadalomban lehetne bár bölcs a vezető, lehetnek igazságosak a törvények, azokat a hitvány emberek nem tudják betartani; politikai funkciók ellátására pedig különösen nem alkalmasak (Plutarkhosz: *A sztoikusok ellentmondásai* 11, DL VII 122). Másrészt probléma, hogy sem a természeti törvények, sem a pozitív törvények nem rendelkeznek nevelő és buzdító erővel a hitvány emberek számára, ugyanis a korai sztoa álláspontja szerint egyetlen hitvány sem buzdítható erényre (*Sztobaios* 104). A hitvány emberek nem képesek a tanulásra, nem képesek együttműködni. A bölcsekből álló közösség tagjai töltenek be minden pozíciót a társadalomban, amely háromféle életforma mentén történhet: uralkodói, államférfiúi vagy a tudományos pályán (*Sztobaios* 109). Az ideális államban tehát maradéktalanul teljesül minden polgár esetében az uralkodói címhez szükséges alapfeltétel: nevezetesen az, hogy bölcs legyen (Cicero: *A legfőbb jóról és rosszról* III. 22 és IV. 3). Az uralkodói poszt elvállalásának technikai akadályá így egy polgár esetében sincsen. Aki szeretné, szabad akaratából vállalja a vezetői feladatot (Plutarkhosz: *A sztoikusok ellentmondásai* 20), már csak azért is, mert a sztoikus maxima a bölcs részvételéről fontos kitétele tartalmaz arról, hogy a bölcs normális körülmények között⁵ részt vesz a politikában.

⁵ Arról nagyon kevés fennmaradt szöveg szól, hogy mi tekinthető normális körülménynek. A bölcs akkor mentesül a politikai életben való részvétel alól, ha részvételének akadályá van, ha hazájának nincs hasznára vagy amennyiben a bölcs politikai elvei veszélyt

A *nomosz-phüszisz* ellentétpárt a Kr. e. 5. század óta az antik politikai filozófia egyik legfontosabb kérdéseként tárgyalták, mint a természet és kultúra, a természet és szokások, a természetes és mesterséges, a természet és művészet, az univerzális és specifikus, az örök és változó, a szükségszerű és a választás kettőssége (Rowe–Schofield 2005, 98.). A természeti és pozitív törvényről alkotott mai fogalmainkhoz azonban a sztoicizmus nyújtotta a legfontosabb megalapozást. A sztoikusok a természeti törvényt közös (*koinosz*) törvényként határozzák meg, és a kifejezés a *kozmosz* racionális, univerzális és örök törvényét jelöli. A természeti törvény ebből adódóan elsődleges az írott, pozitív törvényhez képest,⁶ ám az ideális államban a kettő egybeesik, sőt értelmét is veszti, ugyanis az első modell bölcsé autark, aki önmagának szabja a törvényt (Long 1998, 260. és DL VII 122).

A *koinosz nomosz* kifejezés már Zénón *Államában* megjelenik, majd Kleanthésznél és Khrüszipposznál is. Vogt kifejti, hogy a közös törvényt a sztoikusok logikusan hívhatták volna természeti törvénynek is arra való tekintettel, hogy a racionális élet a természettel összhangban való életet jelöli. A közös törvény elnevezés mellett azonban az az érv hozható fel, hogy a törvény megegyezik az értelemmel, amely pedig közös minden emberi lényben, és azt hangsúlyozza,

eredményeznének (*Sztobaios* 111), ám az ideális társadalomban ezek egyike sem áll fenn.

⁶ Lactantius Cicero *Államának* nála fennmaradt III. 22 részét idézi ugyanezen a szöveghelyen: „A valódi törvény mindenestre az igaz értelem, mely a természettel összhangban áll, amely mindenüvé szétárad, amely tartós, örök, amely parancsok révén kötelességre szólít és tilalmak által elrettent az álnokságtól, s amely parancs vagy tilalom révén hat a tisztességtelenekre. E törvény lerontása az isteni jogba ütköző dolog, s az is tiltott, hogy azt részben érvénytelenítsék, és éppoly kevésbé lehet egészében véve érvénytelenné tenni. A *senatus* vagy a nép révén sem oldozhatjuk azonban fel magunkat az ehhez a törvényhez való kötődéstől, nincs szükség Sextus Aeliusra magyarázóí és értelmezői minőségben, s Rómában sem lesz más törvény, a megint más Athénben, s ismét más most, majd megint más később, hanem valamennyi népet mindenkor ugyanaz az örök és változatlan törvény fog irányítani, és valamennyinek mintegy egyetlen közös mestere és parancsolója lesz: az Isten. Ő ennek a törvénynek az alkotója, ő a döntőbíró, ő a törvényhozó, s az, aki nem engedelmeskedik, önmagától hajtva menekül, és az emberi természet tagadása okából szenved el a legsúlyosabb büntetést még abban az esetben is, ha el is kerülné az általában ismert büntetéseket”, Lactantius *Institutiones Divinae* VI. 8. 6–9, (Hamza Gábor ford.).

hogy a *koinosz nomosz* éppen ezért mindenkire egyaránt vonatkozik (Vogt, 1998, 213–216.).⁷ A *koinosz nomosz* sztoikus meghatározásai szerint a közös törvény az a helyes, természetén alapuló szabály, amely elrendeli a teendőket, és megtiltja azt, amit nem szabad megtenni (*Sztobaios* 94, 96). Aelius Marcianusnál olvashatók Khrüszipposz szavai: „A törvénynek kell felügyelni azt, hogy mi tisztességes és aljas, mint uralkodó és mint útmutató, és ezért a helyes és helytelen mércéje legyen, amely előírja a politikai természetű állatoknak, hogy mit tegyenek, és megóvja őket attól, amit ne tegyenek” (*Marcianus Institutiones* I. 11.25).

A pozitív törvény az egyes államok konkrét, írott vagy íratlan törvénye, amely államonként és időben is eltérhet, ám az ideális államban a pozitív törvény egybeesik a természeti törvénnyel. Kleanthész fejt ki az *Arról, hogy a polisz erkölcsileg jó* munkájában, hogy a *polisz* jó, mégpedig a természeti törvényekkel tökéletes összhangban lévő pozitív törvényeinek erkölcsi helyességéből adódóan. Az állam jósága éppen a törvények helyességéből következik, amelyet nem befolyásol a lakók erkölcsi minősége (*Sztobaios* 103). A pozitív törvények kiemelt szerepe a sztoikus politikai gondolkodásban, hogy a társadalom rendjének alapját biztosítják a mindennapokban (Long–Sedley 1987, 435.). E modellben tehát a természeti modellel egybeesik a pozitív törvény, amelyet a bölcs törvényhozó ihletettséggel fogalmaz meg.⁸

A pozitív törvények azonban ebben a modellben értelmüket veszítik. Egyrészt azért, mert a bölcsök között szükségszerűen egyetértés adódna a politikai életben szükséges döntések tekintetében (*Sztobaios* 94). Másrészt azért, mert a bölcsök minden tette már önmagában törvényes is egyben, hiszen döntéseit a *logosszal* összhangban hozza meg.

⁷ Vö. Cicero Állam 3. 22. Mindenkire vonatkozik attól függetlenül, hogy hol és mikor él az ember, hiszen a törvény Istentől ered, örök és általános érvényű.

⁸ A pozitív törvény meghozásával kapcsolatos ihletettséggel Homérosznál, majd a filozófia kezdetétől jelen van motívumként. Parmenidész költeményében a törvény isteni ihletettséggel hatására jut el az emberekhez (Sextus Empiricus: *A matematikusok ellen* VII 3. 1–30), míg Empedoklész esetében is az érzékeken túl megismerhető isteni forrása az isteni kinyilatkoztatás (Diels *Empedoklész* B 132. 1).

Az ideális állam modelljének valódi alappillére a funkciójukat veszített pozitív törvények helyett a barátság, amely csak bölcsek között létezhet (DL VII 124, Cicero *A barátságról* 5), ugyanis a hitvány emberek ellenségei egymásnak, gyűlölködve képesek csak élni (*Sztobaiosz* 94–96). A barátságon alapuló ideális állam képe azt mutatja meg, hogy milyen lenne a társadalom mesterséges kötelek és társadalmi intézmények nélkül, amelyek helyét átvennék a közös értékek és célok (Long 1998, 260). A barátság kulcsfontosságú szerepe abban áll, hogy a bölcs ugyanúgy ésszerűen, a másik javát és a közjót is szem előtt tartva cselekszik minden alkalommal.⁹ A bölcsek közti barátsággal kapcsolatban gyakran felvetik, hogy a korai sztoa érzelem-felfogásába beilleszthető-e a barátság megléte. Graver mellett érvel, hogy a sztoikus bölcsek semmiképp sem rideg, magányosan élő remete, hanem gazdag az érzelmi világa (Graver 2007, 173–190). A korai sztoa barátság fogalmának helyes értelmezése kapcsán azonban inkább Vogttal értek egyet, akinek álláspontja szerint a korai sztoikus barátság így a köznapai értelemtől meglehetősen távol esően az értelem vívmányaként és a bölcsesség egy dimenziójaként értelmezhető (Vogt 2008, 149).

Már az ideális államról alkotott nézet megalkotásakor is tisztában volt a korai sztoa tudatában volt annak, hogy a bölcsek ideális társadalmában nem megvalósítható. Long és Sedley véleménye szerint (Long–Sedley 1987, 435–436.) Zénón *Állam* című műve például úgy értelmezhető, mint az ideális és a fennálló társadalmi berendezkedés alapvető különbségének szélsőséges példák segítségével történő bemutatása a cinikus filozófia szellemében.¹⁰ A középső és a kései

⁹ Ciceronál olvasható, hogy a barátság illik leginkább az emberi természethez, a barátban az ember önmaga másik felét látja. Cicero definíciója szerint a barátság teljes egyetértés minden emberi és isteni témában, kölcsönös jóakarattal és vonzalommal. (Cicero: *A barátságról* 5–7).

¹⁰ A korai sztoa kevés fennmaradt politikai szövegrészlete is elsősorban a megbotrántkozató gondolatokat taglalja, amelyek nem alkották a sztoikus államelmélet magvát. Ezekre példa kitioni Zénón *Államában* a hagyományos oktatás és a pénz elutasítása, valamint a templomok, törvényszékek és tornacsarnokok építésének tilalma. Emellett nőközösséget és egyenlőtlenséget javasol férfiak és nők számára (DL VII 32–33). Számos pont Platón Államára reflektál, hol egyetértőleg, hol kritikusan, de az egészen biztos, hogy Zénón ismerte a művet (Rowe–Schofield 2010, 444). Khrüszipposz azonos című művében incesztusról és kannibalizmusról ír, mint elfogadható gyakorlatokról. Az ide tartozó

sztoa dolgozza ki részleteiben azt a modellt, amely a gyakorlatban elérhető politikai célokat fogalmaz meg.

II.

A középső sztoa megalapítója, Panaitiosz legnagyobb vívmánya, hogy gondolkodása középpontjába a gyakorlatiasságot és a közösséget helyezi, miközben szilárdan sztoikus talajon áll. „Cicero műve, a *De officiis* (A kötelességekről) Panaitiosz munkáján alapul, és olyan életvezetési szabályok készletét kínálja, amelyeket az etika »második legjobb« rendszerének nevez, s amelyeket abból a célból alkottak meg, hogy iránymutatóul szolgáljon azon számára, akik sztoikus értelemben még nem számítanak bölcsnek és morálisan jónak.” (Long 1998, 150). Panaitiosz műve nem csak az etika második legjobb rendszere, hanem előkészíti a terepet a politikai filozófia második legjobb rendszerének, a második modellnek.¹¹

1.

Panaitiosz kiindulópontját a korai sztoa nézetei jelentik azt illetően, hogy természetünk szerint közösségalkotó lények vagyunk. Bár az emberek a természetnek megfelelően összetartoznak, a közösségeket és kormányokat mindenek előtt a magántulajdon megőrzése miatt hozták létre (Cicero: *De officiis* II. 73). A közösség alapja nála is a *logosz*, amely révén racionális lélekkel rendelkező lények

sztoikus gondolatokhoz lásd: Plutarkhosz: *A sztoikusok ellentmondásairól* 6, 10, 22 és Sextus Empiricus: *A pürrhonizmus alapvonalai* 201, 205–207, 245–248.

¹¹ Panaitioszt követve tanítványa, Poszeidóniosz is már csak mítoszként hivatkozik az aranykorra. Az aranykorban bölcsék hozták meg a törvényeket. Az aranykorban harmóniában éltek az emberek és tudták, hogy az istenek kezében van a hatalom, az emberek között pedig sorsközösség van. A kapzsiság azonban az aranykor egy meglehetősen korai időszakában, a halandók első generációja idején véget vetett ennek, és létrejött a magántulajdon. De a halandók ezen első generációja még a természet törvényeit követve élt. Törvényhozásra nem volt szükség, ugyanis ők tudták, hogy mi a természettel összhangban lévő helyes cselekedet. Ám az aranykornak vége lett azzal, hogy a vétkek elszaporodtak és a királyságok *türannisszá* alakultak. Ettől a pillanattól szükség lett a törvényhozás funkciójára is. (Seneca: *Erkölcsei levelek* 90, 3–6). Vö. Platón: *Állam* 415 a–c, 545c–547c, *Kritiasz* 114e–115c és *Timaiosz* 21b–26e.

vagyunk, akik képesek a gondolkodásra és beszédre (Cicero: *De officiis* I. 49). Az is a természetünkhöz tartozik, hogy ne csak magunkról, hanem másokról is gondoskodjunk (Cicero: *De officiis* I. 12).

Panaitiosznak két legfontosabb újítása, hogy egyrészt kijelenti, hogy nem a bölcsek világában élünk (Cicero: *De officiis* I. 46),¹² másrészt pedig bölcsek híján emberideálnak a *prokoptón* teszi meg, aki folyton előrehalad a bölcsességben.¹³ Panaitiosznál egyértelmű tehát, hogy a *vita activa* az az életmód, amelyben az ember beteljesítheti lehetőségeit, és ez az, amely megteremti a lehetőséget másoknak, hogy ők is ugyanezt tegyék (Dyck 1999, 24).¹⁴ Panaitiosz emellett értékelt a *vita contemplativa* értékrendjét is, és csodálta a bölcs ideálját, de ettől függetlenül úgy látta, hogy az emberek számára a *vita activa* a megvalósítható (Dyck 1999, 25). A *prokoptón* azonban véleményem szerint nem csak a vezetők számára érvényes ideál, hanem az átlagpolgárok számára is, ugyanis az ideális vezető mit sem érne a bölcsességre törekvő polgárok nélkül, és ez fordítva is igaz. A Panaitiosz által elképzelt közösség eszménye feltételezi, hogy minden tagja, a vezetőt is beleértve, ugyanazon az ügyön, önmaguk és a közösség folyamatos jobbitásán ténykedjen.

¹² „Minthogy olyan emberekkel élünk együtt, akik nem is tökéletesek, nem is kifejezetten okosak, hanem olyanokkal, akikben jó, ha megtalálható az erény némi nyoma, úgy gondolom, hogy azt is meg kell értenünk, hogy mindenkivel törődnünk kell, akikben az erény bizonyos jele mutatkozik” (Cicero: *De officiis*. I. 46). A sztoikus bölcs ideáljával az a probléma, hogy annyira magasban van a mérce, hogy az alapján szinte képtelenség eldönteni, hogy mit tegyen az ember a mindennapi életben (Schields 2006, 254). Erre Seneca mutat rá találóan egy anekdotával: “Úgy gondolom, hogy Panaitiosz igen helyes választ adott egy ifjúnak, aki azt kérdezte tőle, lehet-e szerelmes a bölcs: “Később majd meglátjuk, mi a helyzet a bölccsel e tekintetben. Neked azonban és nekem, akik messze nem vagyunk bölcsek, azt kell elkerülnünk, hogy zavaros, tehetetlenségre kárhozató, másnak teljesen kiszolgáltatott, ön maga számára hitvány dologba keveredjünk”(Long 1998, 272).

¹³ Panaitiosz tehát nem a bölcsekről, csak emelkedett szellemű emberekről beszél (Cicero: *De officiis* I. 92).

¹⁴ Panaitiosz tisztában van vele, hogy bizonyos filozófusok az elvonulást választják, azonban egyértelműen kijelenti, hogy az van az emberiség nagyobb szolgálatára, aki részt vesz a közéletben vagy akár katonai vezetőként tevékenykedik (Cicero: *De officiis* I. 69–74). A közösség ugyanis előrébb való, mint az egyén érdeke (Cicero: *De officiis* I. 83).

A bölcs ideálja felé tett előrehaladás kívánalma minden polgárra vonatkozik (*Musonius Rufus* 8), azonban a legtöbb sztoikus gondolkodó szerint külső kényszeről mentes. Az erény elérésének belső célként kell lebegnie minden polgár szeme előtt attól függetlenül, hogy vállal-e közéleti szerepet. Az erényes cselekedetek lehetősége ugyanis az élet minden területén megjelenik. Panaitiosz az erények terén is újítást vezet be olyan módon, hogy mind a négy kardinális erény határozottan közösségi színezetet kap, valamint a bátorságot a lélek nagyság (*megalopsükhia*) erényével helyettesíti.¹⁵

A közösségi erényekre azért van szükség, mert Panaitiosz felismeri, hogy a társadalomban alapvetőek a személyközi viszonyok, amelyek az állam alapját jelentik. Panaitiosz felismerése nyomán a személyközi kapcsolatok az első modellben meglévő barátság helyébe lépnek, amelyek aztán életszerepekből adódó

¹⁵ „Panaitiosz olyan módon értelmezi újra az erényeket, hogy mindegyiknek a közösségi vonatkozását hangsúlyozza ki: a közösségért tevékenykedve és annak segítségét igénybe véve lehet csak az erényeket [...] megvalósítani. Ez azt is jelenti, hogy az egyes ember az életének a célját, a boldogságot (az erények szerinti életet) csak a közösség, méghozzá a politikai közösség [...] tagjaként valósíthatja meg” (Mohay 2010, 55). (1) Az igazságosság Panaitiosz-féle definíciója két szabályból áll. Az első szerint senki se ártson másnak, amíg őt igazságtalansággal nem provokálják. A második szerint a közös javakat közösenként, a magánjavakat pedig magántulajdonként kell kezelni (Cicero: *De officiis* I. 20). Az igazságtalanságnak szintén két típusa van: egyrészt a károkozás, másrészt ha nem akadályozzuk meg valaki megkárosítását, pedig képesek lennénk rá (Cicero: *De officiis* I. 23). (2) A mértékletesség Panaitiosz szerint három részből áll. Egyrészt illendő módon kell használni az értelmet és értelmesen kell beszélni; másrészt előre megfontoltan kell cselekedni; harmadrészt pedig azt nézni mindenben, ami igaz (Cicero: *De officiis* I. 93). (3) A bölcsesség panaitioszi meghatározása a tudásra irányuló, érdekmentes törekvés. Ez a meghatározás különbözik a korai sztoától, akik a bölcsességnek tisztán morális meghatározását adták (Long 1998, 269). A bölcsesség a *szophia*, míg a *phronészisz* az arra való jó ráérzést jelenti, hogy egy dologra törekedni érdemes vagy elkerülni azt (Cicero: *De officiis* I. 153). (4) A bátorság helyét Panaitiosznál a *megalopsükhia* fogalma veszi át, amely a lélek nagyságát jelenti. A *megalopsükhia* két dologban nyilvánul meg. Az első, hogy a külső javakat le kell nézni, másfelől pedig mindig az erényesre kell törekedni. A második megnyilvánulása a nagy tettek véghezvitele, amelyek hasznosak (Cicero: *De officiis* I. 66). A *megalopsükhia*nak tehát van egy elméleti és egy gyakorlati része, amelyből az elméleti rész megegyezik a korai sztoa azonos nevű fogalmával, azonban a gyakorlati rész már Panaitiosz újítása (Mohay 2010, 79–80).

kötelességeket, azaz hozzánk illő cselekedeteket (*kathékon, officium*) implikálnak.¹⁶ A középső sztoától kezdve a hangsúly már nem a tökéletes, erkölcsileg helyes cselekedeten (*katorthóma*) van, mint az első modellben, hanem átkerül a helyénvaló cselekedetekre, avagy kötelességekre.¹⁷ Az *oikeiósizisz*¹⁸ révén lehe-

¹⁶ A *kathékon, officium* hagyományos magyar fordítása kötelességek, amely az angolban gyakran bevett *duties* fordítással azonos. Az új Long-Sedley magyar fordításban a *kathékon* hozzánk illő cselekedetként szerepel, méghozzá azon az alapon, hogy az állatok és a növények esetében aligha beszélhetünk kötelességekről. Az új fordítás a Long-Sedley által az eredeti 1987-es kötetben *proper function* kifejezéssel leginkább van összhangban, azonban annál általánosabb (Long–Sedley 2014, 463, 1068. lábjegyzet). A *kathékon* a *katorthóma*, magyarul a Long-Sedley magyar fordítás óta makulátlan vagy helyes cselekedetnek fordított fogalommal párban érthető meg. A *katorthóma* az a tökéletes cselekedet, amelyet a természet törvényeivel teljes összhangban és ennek tudatában hajtunk végre (Inwood 1985, 107). Bene László és Kendeffy Gábor azt emeli ki a két fogalom kapcsán (Bene–Kendeffy 2007, 180), hogy a *katorthómata* összessége jelenti a végcélta a sztoikus számára, amelyek a morális jóra irányulnak. A *kathékon* ezzel szemben a természetnek megfelelő létállapotok elérésére irányul, két definíciója szerint olyan cselekedet, amely végrehajtása valószínűségi alapon igazolható (DL 7.107–108), valamint amely illik a természet rendelkezéseihez (Sztobaios Anthologium 2.85.14).

¹⁷ A zénóni kötelességek területére Diogenész Laertiosz a szülőkkkel, a testvérekkel, az országgal és barátokkal való viszonyt hozza példaként (DL VII. 107–108).

¹⁸ Az *oikeiósizisz* fogalom lefordítására több kísérlet történt, amelyek közül a Long–Sedley magyar kiadásának megoldása tekinthető a leginkább mérvadónak. Ez a fordítás a sajátta tévés, a sajátunknak elismerés és a sajátosan megfelelő beállítódás. Az *oikeiósizisz* szó a sztoicizmusban annak megjelölésére szolgál, hogy az ember saját magáénak vagy magához közelinek érez valamit vagy valakit (Inwood–Donini 1999, 677–682). Az *oikeiósizisz*-fogalom egyik legfontosabb szöveghelye Cicero *A legfőbb jóról és rosszról* III. 16–17. Khrüszposz *A célokról* című művében megtalálható gondolat összefoglalása. Eszerint egy élőlény első készítetése önmaga fenntartására irányul. Hieroklész hasonlata szerint kocentrikus körökként kell elképzelni az embert körülvevő rétegeket, amelyben az első kör az ember maga testével és lelkével együtt, ezt követi a közvetlen család, majd a szélesebb értelemben vett család, majd a nagycsalád. Az ötödik kört a környékemen élők adják, a hatodikat a törzsben élő emberek, a hetediket a városom lakosai, a nyolcadikat a környező városok polgára, míg a kilencediket az ország lakossága adja. A legszélesebb, tizedik kör a teljes emberiség. A célt Hieroklész úgy határozza meg, hogy a belső körtől kifelé indulva körről körre ugyanúgy magaménak vagy magamhoz közel állónak érezzem az egyes köröket, mint saját magamat (Sztobaios 4.671.7–673.11). Lásd a fogalom tárgyalását: Pembroke, S. G.: Oikeiosis. In: Long, A. A. (szerk.) 1971. *Problems in Stoicism*. London, Athlone. 114–141. és Engberg-Pedersen, T. 1986. „Discovering the Good. Oikeiosis and Kathekonta in Stoic Ethics”, In: Schofield, M. és

tünk képesek a helyénvaló cselekedetek véghezvitelére. A legfontosabb kötelességünk Panaitiosz szerint a hazánk irányában van (Cicero: *De officiis* I. 58).¹⁹ „Drágák nekünk szüleink, drágák gyermekeink, rokonaink, barátaink, de a haza egyedül foglalja magába mindazt, ami a legszentebb számunkra” (Cicero: *De officiis* I. 57). Az élet minden területén megjelenik a kötelesség fogalma, ugyanis a személyközi viszonyok az életünk minden területét áthatják.²⁰ Az erény a kötelesség gyakorlásán, míg az erénytelenség a kötelességek elhanyagolásán múlik (Cicero: *De officiis* I. 4).²¹

G. Striker (szerk.) 1986. *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press, 145–184.

¹⁹ Az alábbi sorrend állítható fel a kötelességek szempontjából: első az országunk és a szüleink, a második a gyermekeink és a teljes háztartásunk, a harmadik pedig az egyéb kapcsolataink (Cicero: *De officiis* I. 58).

²⁰ Panaitiosz kötelesség-fogalma meghatározó a kései sztoában is. Epiktétosz átveszi és alkalmazza a panaitioszi kötelesség-fogalmat. „Mint látható, az erkölcsi diszpozíción belül kialakított epiktétoszi politikai diszpozíció tartalma szerint nem más, mint a polgári viszonyból levezethető helyénvaló cselekvések megtétele, pontosabban az ilyen cselekvések megtételére vonatkozó állandó késztettség állapota. Természetesen a polgári kötelesség teljesítése nem a fennálló hatalommal szemben tanúsított lojális viselkedést jelenti (kivált nem az olyasfajta lojalitást, amely cserébe részt kíván kapni a hatalomból), hanem a polgártársaink iránti szolidaritást jelenti, kivált az olyanok iránti szolidaritást, akiket a császártéboly éppen büntetésbe helyezett.” (Steiger 2014, 16). Vö. A *türrannosz* előtt nem hunyázkodik meg az, aki erényesen él (*Musonius Rufus* 3). Marcus Aurelius szintén kijelenti, hogy az ember alkotásában az első és a legfontosabb a közösség iránt való elkötelezettség. (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* VII. 55. 3–4). A kötelességeinket minden körülmények között teljesíteni kell, hiszen a külső körülmények közömbösek (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* VI. 2. 1–2). „Minden cselekedeted során tedd föl magadnak a kérdést: „Hogyan érint ez engem? Nem fogom megbánni? Nemsokára meghalok, és mindennek vége. [2] Ha a jelen cselekvésem illik egy értelmes, a közösségi életre termett és az istennel azonos törvények szerint élő emberhez, kívánhatok-e ennél többet?” (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* VIII. 2. 1–2).

²¹ A terület, ahol a *prokopón* és a bölcs fokozata szembevetendő, a *kathékón* és *katorthóma* megkülönböztése. A *kathékón* egy középúton elhelyezkedő kötelesség, amelyet a *prokopón* legjobb tudása szerint tesz, az emberi természetnek megfelelően. A *katorthóma* ezzel szemben a teljesen erényes, kötelességből adódó tett, amely ilyen módon csak a bölcs által véghezvihető, hiszen csak a bölcs teljesen erényes (Cicero: *De officiis* I. 8).

A kötelesség tehát minden polgár életében megjelenik, azonban az kérdés, hogy a politikai szerepvállalás kívánatos-e.²² Az ókori Rómában az egyik legfontosabb filozófiai kérdés volt a közügyekkel való foglalkozás vagy a nyugalmas élet közti választás döntése (Griffin 2003, 315). Seneca szerint a filozófus számára az ideális életforma a nyugalmas élet (Seneca: *Erkölcsei levelek* 73. 1, 4).²³ A politikai részvétel és egyéb veszélyek révén ugyanis úgy lesz az ember elfoglalt, hogy közben nem csinált semmit (Seneca: *Az élet rövidségéről* 14. 1) a bölcsesség elérésének szempontjából.²⁴ A politikai inaktivitás ellenére a filozófusok egyáltalán nem viseltetnek ellenszenvvel a közélet iránt, ugyanis hálásak a politikusoknak, ha azok lehetővé teszik számukra a nyugodt élet alapfeltételeit. (Seneca: *Erkölcsei levelek* 73. 1, 9–10). Az állam tehát ideális esetben hozzásegít a

²² A politikai szerepvállalás az állam irányításában való részvételt jelenti, amely különbözik a polgári szerepvállalástól. A kettő összefügg, ám e fejezetben a politikai szerepvállalás kérdését elemzem.

²³ Noha Seneca gondolatait nem lehet leredukálni a saját élethelyzetére való reflektálásra, azonban meg kell említeni, hogy Seneca filozófiai műveit éppen a politikai pályától való visszavonulása után írja, így elképzelhető, hogy ez a személyes kiábrándultság befolyásolta a filozófus politikai szerepvállalásának megítélését.

²⁴ Seneca egy olyan példát említ, amikor valaki előbb politikai pályára lépett, majd ettől vonul vissza a nyugalmas életbe (Seneca: *Erkölcsei levelek* 73. 4). Ám ez nem jelenti azt, hogy a nyugalmas élet kötelező előfeltétele lenne az aktív politikai pálya a visszavonulás előtt. Éppen ellenkezőleg. Egyik levelében a bölcs kapcsán Poszeidóniosz nyomán azt jelenti ki Seneca, hogy nem visszavonult a mesterségektől, hanem soha meg sem közelítette azokat, mert tudja, hogy azok termékei nem örök használatra valók (Seneca: *Erkölcsei levelek* 90. 30). Egy másik helyen egy másik érvet említ amellest, hogy a filozofálást nem szabad halogatni. Eszerint az érv szerint sokan idős korukban tervezik azt, hogy nyugalmas életet éljenek és elkezdjenek foglalkozni a filozófiával. Seneca két jogos kifogása ez ellen, hogy egyrészt nem tudhatjuk előre, hogy élünk-e ötven-hatvan évig, másrészt pedig addig nem adhatunk magunknak felmentést a helyes cselekedetekre való törekvés alól azon az alapon, hogy majd később tervezzük az életünket a filozófiának szentelni (Seneca: *Az élet rövidségéről* 3. 4–5). Vö. Cicero azzal nyitja a művét, hogy hosszú ideig elhanyagolta és időről időre megszakította a filozófiai tanulmányait a közéleti hivatása miatt: „Most, hogy végre teljesen vagy legalábbis nagyrészt megszabadultam a védőbeszédekkel járó fáradalmaktól és szenátori kötelezettségeimtől, visszatértem – főként a te biztatásodra, Brutus – azokhoz a tanulmányokhoz, amelyeket lelkemben őriztem, az időre bíztam, hosszasan félbeszakítottam, most feleleveníttem.” (Cicero *Tusculumi eszmecsere* I. 1)

bölcsesség eléréséhez a nyugalom biztosítása révén (Seneca: *Erkölcsei levelek* 73. 2).²⁵

Epiktétosz a politikában való részvételt a közömbös dolgok területére sorolja, tekintve, hogy nem erkölcsileg jó vagy rossz. Egészen addig részt lehet venni a politikában, ez nem veszélyezteti a szabad választásunkat, valamint a tőlünk függő dolgok területének tudatosítását (Epiktétosz: *Beszélgetések* II. 10. 1–2). Epiktétosz filozófiájában a szabad választás és a tőlünk függő dolgok mellett a harmadik kulcsfogalom a saját életszerepnek (*proszópon*) megfelelő magatartás, amely a kötelességeket jelenti. (Epiktétosz: *Beszélgetések* I. 2. 28, II. 10. 10, *Kézikönyvecske* 30.). Az embernek az a dolga, hogy a rábízott szerepet szépen játssza el, ám a szereposztás másnak a dolga (Epiktétosz: *Kézikönyvecske* 17). A politikai szerepvállalás vonatkozásában ez a nézet azt jelenti, hogy amennyiben egy adott személy funkciót tölt be a közéletben, azt a feladatot el kell látnia a tőle telhető legjobb módon; azonban hivatalra és rangra önmaguk és az velük járó elismerés miatt nem szabad vágyakozni, ugyanis ezek nem tőlünk függő dolgok. Első olvasatra tűnhet tehát úgy, hogy Epiktétosznál a politikai szerepvállalás a közömbös kategóriába sorolható, amely ráadásul számos veszélyt is

²⁵ Seneca nézetével minden bizonnyal szimpatizáltak volna a korai sztoikus filozófusok. Plutarkhosz kritikája szerint kevesen írtak annyi az államról és kormányzásról, mint Zénón, Kleanthész és Khrüszipposz, mégsem vett egyikük sem részt aktívan a politikában. (Plutarkhosz: *A sztoikusok ellentmondásai* 2-3). Seneca érvelése mellett két további szempontból is védhető azonban a korai sztoa képviselőinek viselkedése abban a korban, amikor a filozófia lényege éppen abban állt, hogy életmódot kínált. Az egyik szempont, hogy e filozófusok magukat nem tartották bölcsnek, így rájuk nem vonatkozik a politikai szerepvállalás kötelessége. A másik szempont teljes megértéséhez Szókratészre kell tekinteni, hiszen ugyanez a kritika már Szókratész magatartásával kapcsolatban is felmerült. Rendszeresen felrótták neki, hogy bár nem vesz részt a politikai életben, mégis saját magát tartja a legjobb politikusnak azon az alapon, hogy az államférfi feladata a polgártársak jobbá tétele (Platón: *Gorgiasz* 513c–515b és 521d). Szókratészt és a korai sztoa képviselőit felmenti a nyugalmas életet pártoló Seneca azon az alapon, hogy azért nem láttak el közfunkciókat, mert munkásságukkal nem pusztán egy államnak, hanem az egész emberi nemnek a javára tettek (Seneca: *A visszavonultságról* 6. 4-5). Ugyanezen az alapon menti fel Epiktétosz is a politikában részt nem vállaló filozófusokat. Az, akinek minden ember számára van mondanivalója, sokkal jobb, ha ezzel a tevékenységgel foglalkozik, mint egyetlen állam irányításában való részvétellel (Epiktétosz: *Beszélgetések* III. 22. 83-85).

tartogat.²⁶ Alaposabb elemzés alapján azonban elmondható, hogy a politikai szerepvállalás kívánatos Epiktétosznál. Epiktétosz rendszere alapján ugyanis a tanuló előbb jártasságot szerez a filozófiában, majd alkalmaznia kell a tanultakat. (Epiktétosz: *Beszélgetések* I. 29. 56). Az alkalmazás leghasznosabb terepe pedig a másokért való tevékenykedés. A jó polgár feladata életét alárendelni a város törvényeinek és rendelje alá magát alá a közösség érdekeinek (Epiktétosz: *Beszélgetések* I. 12. 7). Mindig az egész és az állam szempontjából tekintsen az életére. Viselkedjen úgy, mint a láb és a kéz az emberi testben, ugyanis az egész fontosabb a résznél.²⁷ Epiktétosznál tehát egy két lépcsős ideális rendszert kell tételezni, amelynek első pontja a filozófia területén való jártasság kialakítása vé-

²⁶ Long rámutat arra, hogy Epiktétosz szerint a politikai pálya veszélye nem önmagában rejlik, hanem abban, hogy amint politikussá válik az ember, elkezd karrierre vágyni, és e cél elérését előtérbe helyezi a valóban jó, erényes dolgokkal szemben (Long 2002, 137). Annas kifejti, hogy kétféle szerepnek kell megfelelnünk Epiktétosz szerint. Az első szerep általános emberi mivoltunkkal kapcsolatos, amely szerint a fő feladatunk az értelmes gondolkodás. A második szerep a specifikus, közösségbe ágyazott mivoltunkat érinti, amelyben szerepeknek kell megfelelnem. Annas hangsúlyozza, hogy az epiktétoszi elvárás rendkívül magas, hiszen úgy kell eleget tennem a prioritást élvező első szerepemnek, hogy a második szerepemet sem hanyagolom el (Annas 2007, 140–152). Vö. Inwood rámutat a DL VII. 130. szöveghely alapján, hogy a korai sztoikusoknál nem teoretikus vagy a praktikus élet volt a kívánatos, hanem az értelem szerinti (Inwood 1985, 2).

²⁷ „Ugyanígy kell felfognunk saját magunkat is. Mi vagy te? Ember. Ha független lényként tekintesz magadra, természet szerint való, hogy élj öregsegedig, jómódú és egészséges légy. De ha emberként, egy nagyobb egész részeként tekintesz magadra, akkor emiatt a nagyobb miatt hol az a dolgod, hogy megbetegedj, hol az, hogy hajóútra indulj, hol az, hogy kockáztass, hol az, hogy kétségek gyötörjenek. És van, amikor meg az, hogy idő előtt meghalj. Akkor meg mit méltatlankodsz? Nem érted, hogy ahogy bizonyos esetekben a láb sem láb többé, te sem leszel ember? Hiszen mi az ember? A városközösség része. Először is annak, amelynek az istenek és az emberek a polgárai, azután a szó szoros értelmében vett városközösségnek, amely valamiféle kicsinyített képe a mindenség városállamának.” (Epiktétosz: *Beszélgetések* II. 5. 25–26) és „Mi a polgár hivatása? Az, hogy semmit se tegyen öns érdekéből, ne úgy tervezgesse az életét, mintha független lény volna, hanem úgy viselkedjen, mint a láb vagy a kéz, amelyek ha értelmes lények volnának és értenék a természet berendezkedését, soha másra nem éreznének kényszerítést és nem törekednének, mint arra, amire a szervezet egészének szüksége van. Ezért helyesen mondják a filozófusok, hogy ha a jó és nemes gondolkodású ember előre tudná a jövőt, akkor nem próbálna ellenállni sem a betegségeknek, sem a halálnak, sem a megcsönkítésnek, mert fölismerné, hogy ezek a mindenség rendjéből következnek, márpedig az egész fontosabb a résznél, és az állam is a polgárnál.” (Epiktétosz: *Beszélgetések* II. 10. 4–5)

dett iskolai környezetben, második pontja pedig ennek alkalmazása a közéletben. A közéleti pálya kívánatossága abból adódik, hogy az ember a közösség része. Epiktétosz annyira komolyan veszi ezt a kritériumot, hogy kijelenti, hogy az az ember, aki nem vesz részt a közösség életében, nem tekinthető többé emberi lénynek (Epiktétosz: *Beszélgetések* II. 5. 24-26). Addig kell vigyázni csak a laikusok közötti időtöltéssel, amíg az ember filozófiailag meg nem erősödik. (Epiktétosz: *Beszélgetések* III. 16. 1-9). Az epiktétoszi tanítás célja az iskolában nem a sztoikus szövegek megtanulása, hanem a tanítvány morális fejlesztése (Epiktétosz: *Beszélgetések* III. 21). Amint elérte az ember a filozófiailag helyes szemléletet, minden külső dologból hasznot szerezhet.²⁸ Állításom szerint minden, a politikai szerepvállalás közömbösségére utaló megjegyzést tehát úgy kell értelmezni Epiktétosznál, mint amelyek azokra az emberekre vonatkoznak, akik még nem tettek szert jártasságra a három toposzban.²⁹ Azok számára azonban, akik megfelelő filozófiai képzettséggel rendelkeznek, egyenesen kívánatos a részvétel. A feladat előbb az, hogy az ember önmaga számára legyen hasznos, majd mások számára (Epiktétosz: *Beszélgetések* III. 13. 22).³⁰

A politikai szerepvállalás Marcus Aurelius filozófiájában szellemi mesteréhez, Epiktétoszhoz hasonló státuszba kerül. Marcus Aureliusnál négy érvet ismerünk meg, hogy miért kívánatos a közéleti pálya; természetesen azzal a kitételrel, hogy mellette a politikai pálya hagy időt és alkalmat a filozófiával való foglalkozásra. Az első érv szerint nem csak az fontos, hogy egy adott helyzetben helyesen cselekedjünk, hanem a cselekvés alkalma maga sem közömbös (Mar-

²⁸ „Az egészség jó, a betegség pedig rossz? Nem így van, ember! Hanem hogyan? Megfelelő módon egészségesnek lenni jó, nem megfelelően egészségesnek lenni rossz.” (Epiktétosz: *Beszélgetések* III. 20. 4).

²⁹ A politikai szerepvállalás tehát közömbös a filozófiai képzettséggel rendelkezőknél, így ha az adott ember politikai feladattal szembesül, azt elvállalhatja, ám erre külön nem kívánatos törekednie.

³⁰ Ezt támasztja alá az alábbi szöveghely: „Vizsgáld meg, ki vagy te! Először is: ember vagy, olyan lény, akinek számára semmi nem fontosabb, mint a szabad választás képessége. Minden egyéb ennek van benned alárendelve, ez a képesség azonban nem szolgál semmi más, és nincs alárendelve semmi másnak. Vizsgáld meg, mely lények azok, amelyekről értelmetlenül fogva különbözöl! Különbözöl a vadállatoktól, és különbözöl a birkáktól. Továbbá polgára és része vagy a kozmosznak, ráadásul nem alárendelt, hanem elsődleges teremtmény. Rendelkezel ugyanis azzal a képességgel, hogy megértsd a világ isteni irányítását, és hogy utána tudj gondolni annak, ami ebből következik.” (Epiktétosz: *Beszélgetések* II. 10. 1-3).

cus Aurelius: *Elmélkedések* VII. 58), a politikában pedig egy közhasznú cél érdekében cselekszünk. A közéletben adódó cselekvési helyzetek így magasabb rendű lehetőséget teremtenek a helyes cselekvésre, ugyanis nem az egyén vagy egy szűk csoport, hanem az egész közösség javát tartják szem előtt. A politikai szerepvállalás kívánatossága másrészt abból adódik, hogy a kozmosz küldi ránk a feladatokat, amiket éppen ezért el kell fogadnunk (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* X. 6). Harmadrészt hangsúlyos az a meglátás is, hogy ami jó és hasznos a közösség egészének, az jó az egyénnek is, azonban ez fordítva is igaz: ha a közösségért végzett tettek a közösség minden tagjának hasznosak, akkor saját magunknak is hasznosak kell, hogy legyenek, így mindent, amit a közösségért teszünk, magamért is teszem (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* V. 22, VI. 44, XII. 4). Negyedik érv, miszerint az emberek nem csak egy közösségen osztoznak, hanem egymás miatt is születtek, így minden tettet a közösség érdekében kell tehát végezni (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* VIII 59, IX 23, XII. 18.), ennek pedig a politikai pálya felel meg a legjobban.³¹

³¹ A politikai pálya, valamint az uralkodói funkció betöltése felveti a kérdést, miszerint mi az uralkodó feladata. Seneca azt gondolja, hogy az uralkodó elsődleges feladata, hogy törekedjen a természeti törvények megismerésére, ám ezeket már nem tudja olyan egyszerűen és hibától menten módon tolmácsolni, mint az első modell bölcs uralkodói (Seneca: *A haragról* 6. 3). Musonius Rufus kijelenti, hogy az uralkodóval szemben ettől függetlenül kívánatos, hogy mint vezető törekedjen a négy kardinális erény megszerzésére. Elvárás az uralkodótól, hogy megfelelően vélekedjen az igazságosságról az egyes esetekben, mértékletessége révén képes legyen uralkodnia a vágyain, bátorsága által példát mutasson és ne féljen a közömbös dolgoktól, valamint bölcsesség révén legyőzhetetlen legyen az érvelésben. Az uralkodó, aki szert tett mind a négy kardinális erényre, eleven törvénnyé válik. Az uralkodó ideális esetben tanulmányozza tehát a filozófiát, ám ennek fordítottja is igaz: a filozófus uralkodói természetű. (*Musonius Rufus* 8). A törvényalkotó feladata, hogy felkutassák és megvizsgálják, hogy a jó és a rossz az állam és a közösség számára (*Musonius Rufus* 15a). Marcus Aurelius szerint a politikai feladatok közé tartozik a polgárok meggyőzése az igazságosság elveiről; akár akarunk ellenére is (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* VI. 50, X.33.8). Az uralkodó e funkciója nem azon alapul, hogy ő közvetlenül ismeri az erényt vagy az igazságosságot, hanem hogy betartatja az ősidők óta fennálló, erkölcsileg helyes törvényt. Míg a bölcs a saját tapasztalatai és értelme alapján irányít az erényes élet irányába, míg a filozófus politikus a pozitív törvények alapján, amelyek igazságossága feltételezhetően annak köszönhető, hogy az aranykorból maradt ránk, tehát legalább egy részük megegyezik a természeti törvényekkel. A politikus e feladata azon a feltételezésen alapul, hogy Marcus Aurelius hisz a morális javíthatóságban (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* IX. 42, X. 4). A politikus pálya tehát egyben morális nevelői pálya is a sztoikus császár gondolkodásában.

A második modell törvényekkel kapcsolatos alapvetése, hogy míg a bölcset a saját értelme irányítja az erényes élet irányába, addig a filozófus politikus a természeti törvényekkel lehetőleg minél inkább összhangban lévő pozitív törvények alapján kormányoz. Hatalmas a változás az első modellhez képest, hiszen az állam mindennapi életét nem az egyes polgárok személyes ítélete vagy közvetlenül a természeti törvény racionalitása, hanem a pozitív törvények határozzák meg, amelyek ilyen módon felette állnak minden polgárnak, az uralkodót is beleértve.³² A pozitív törvény ebben a modellben akkor megfelelő, ha a kötelességeink teljesítését előírja és a kötelességek megszegését bünteti. A pozitív törvény így kerül leginkább összhangba a természeti törvénnyel.

Panaitiosz egyértelműen állást foglal abban a tekintetben is, hogy a közéletben résztvevők feladata a törvény megőrzése (Cicero: *De officiis* I. 124).³³ Nem újtásról beszél, nem arról, hogy a helyes cselekedet egyben törvényes cselekedet is, hanem realistán azt mondja, hogy a törvények jók és a legtöbb, ami tehető, az a törvények megőrzése. Seneca kijelenti, hogy a törvények az uralkodó felett állnak, így követnie kell a természeti mellett a pozitív törvényeket is, még akkor is, ha filozófus módjára törekszik a bölcsesség irányába (Seneca: *A nagylelkűség*-

³² Érdekes történelmi aspektus a pozitív törvények előtérbe kerüléséhez, hogy míg Athénban a törvényhozó személye és ítéletei egyértelmű elsőbbséget élveztek az inkább csak iránymutatásként szánt, vázlatos törvényekhez képest, addig Rómában már egy hatalmas jogi apparátust és egy alkotmányos állam található. E tényről tanúskodik többek között Rómában az addig nem ismert foglalkozás, a jogász megjelenése, akik csak kivételes esetekben foglalkoztak politikai filozófiai kérdésekkel. A nagy számú jogász feladata sokkal pragmatikusabb volt, amely elsősorban a jog értelmezését, jogi kézikönyvek írását és tanácsadást jelentett (Rowe–Schofield 2005, 42, 616. és 630). További érdekes aspektus politikai filozófiai szempontból, hogy a kései sztoa két képviselője is aktív és jelentős politikai pályát futott be. Seneca és Marcus Aurelius a legösszetettebb érdeklődéssel fordul a sztoicizmus felé, és azt fedezik fel, hogy miként lehet a sztoikus gondolatokat alapul véve egy államban élni és egy államot irányítani. Kettejük gondolkodásában közös a Panaitioszhoz hasonló gyakorlatiasság, és a saját tapasztalataik alapján is belátják, hogy nem vágyhatnak vissza a mítikus aranykorba, ahol bölcsek irányítottak. Marcus Aurelius kijelenti, hogy még Platón Államának utópiája sem valósítható meg, nem hogy az aranykor visszahozatala (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* IX. 29).

³³ A többi polgárnak két feladata van: az egyik a becsületes és egyenlő élet másokkal, a másik pedig, hogy a közügyeket békésen kívánják intézni (Cicero: *De officiis* I. 124).

ről 22. 1).³⁴ A törvények pozitívan rögzítettek és ugyanúgy vonatkoznak rá is, mint a népre. A pozitív törvények két funkciója, hogy egyrészt tanítanak a jóra, másrészt pedig elrettentenek a bűntől (Seneca: *Erkölcsei levelek* 94. 37),³⁵ még abban az esetben is, ha nem esnek tökéletesen egybe a természeti törvénnyel. A pozitív törvények természeti törvényhez való közelségét Seneca esetében feltételezhetően garantálja az a tény, hogy legalábbis bizonyos pozitív törvények az aranykor korszakából maradtak ránk. Epiktétosz filozófiájában a törvény elsőbbsége szintén megjelenik. Epiktétosz is egyértelműen kijelenti, hogy a törvény az uralkodó felett áll, ugyanis a jó törvény, tehát a természetivel egybeeső pozitív törvény az isteni rendet közvetíti (Epiktétosz: *Beszélgetések* II. 2. 26). Marcus Aurelius osztja az aranykorból származó, természet által szentesített törvények elsőbbségét (Marcus Aurelius: *Elmélkedések*: III. 11.4).³⁶

A pozitív törvény előtérbe kerülése ellenére teljesen egyértelműen a középső és a kései sztoa gondolkodói is azt vallják, hogy a természeti törvény egyértelműen előrébb való, mint a pozitív törvény. A pozitív törvény kizárólag gyakorlati szempontból kerül kiemelt helyre. Musonius Rufus ezt az apának való engedetlenség példáján szemlélteti, amikor egy fiatalember azt kérdezi tőle, hogy a fiúnak engedelmeskednie kell-e az apjának, ha az, amit kér tőle az apja valójában ártalmas. Musonius válasza, hogy ez esetben nem kell, sőt nem szabad engedelmeskedni és itt adja az engedetlenség meghatározását: „Engedetlenséget egyedül az követ el, aki a jó és helyes és üdvös utasításokat hagyja figyelmen

³⁴ Seneca egyetért Poszeidóniosznak az aranykor utáni pozitív törvények szükségességéről szóló meglátásával (Seneca: *Erkölcsei levelek* 90. 3-6).

³⁵ A bűn igazi büntetése azonban önmagában van (Seneca: *Erkölcsei levelek* 97. 14-16). Az elrettentési funkció tehát szintén a tanítást szolgálja. A bűn ugyanakkor nevelő funkcióval is bír, ugyanis bűn nélkül nem lehet eljutni a bölcsességhez (Seneca: *A nagylelkűségről* 6. 4). A jó uralkodó ebből az aspektusból tekintve a jó atyához hasonlatos: hol szelíden, hol keményen utasítja rendre a gyermekeket (Seneca: *A nagylelkűségről* 14. 1 és 15. 3). A büntetés hatása kétféle lehet: vagy vigaszt hoz annak, akinek igazságtalan sérelmet kellett elszenvednie, vagy biztonságérzetet nyújt a jövőre nézve (Seneca: *A nagylelkűségről* 22. 1) A törvény nem haragszik, hanem rendelkezik. Ennek a szellemét kell magunkévá tennünk (Seneca: *A haragról* 16. 6).

³⁶ „Az értelmes lények célja pedig az, hogy az őseredeti közösség és alkotmány elvét és törvényét kövessék.” (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* II. 16. 6).

kívül, és ezeknek nem tesz eleget.” (*Musonius Rufus* 16. Steiger Kornél fordítása).³⁷

III.

Jelen tanulmányban bemutattam, hogy a sztoikus politikai filozófiában két modell található meg. Az első modell a korai sztoában hangsúlyos, bölcsekből álló ideális társadalom, míg a második modell a középső és a kései sztoa gyakorlati ideálja, amely a bölcsek nélkül megvalósítható, második legjobb, de mégis harmonikus politikai berendezkedést jelent. A bölcs ideálja és a természeti törvények követése mint eszménykép megmarad a korai sztoát követően is, csak függetlenül a politikától, célként lebeg a *prokoptón* és a filozófus szeme előtt, amelyet folyamatosan megközelíteni a legfontosabb feladat az életben. Ez a hozzáállás teszi a politikai szerepvállalás ellen beszélő Seneca kivételével minden középső és kései sztoikus filozófusnál alkalmassá arra a törekvő embert, hogy közéleti pályát válasszon. A közösség javáért csak egy ilyen ideált szem előtt tartó, törekvő ember lesz alkalmas arra, hogy jól kormányozzon.

Irodalom

Primér irodalom

Areiosz Didümosz = Sztobaiosz: Zénón és a többi sztoikus tanítása a filozófia etikai részéről. In: Steiger K. (szerk.) 1983: *Sztoikus etikai antológia*. Budapest, Gondolat, 181–240.

Epiktétosz, 2014. *Epiktétosz összes művei*, Steiger Kornél fordításában és jegyzeteivel. Budapest, Gondolat.

³⁷ Epiktétosznál a megfelelő morális diszpozíció akkor alakul ki, amikor az ember ráébred arra, hogy nem más, mint a saját szabad választása (*proaireszisz*) (Epiktétosz: *Beszélgetések* III. 1. 40), már önmagukon uralkodnak. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy az állam vezetőjét emiatt nem tisztelnék (Epiktétosz: *Beszélgetések* I. 29. 9), de semmiképpen sem tekintik uralkodójuknak a terminus epiktétoszi értelmében. Az uralkodók már csak amiatt is fontosak, mert a városállam és a gazdaság nem képes magát fenntartani hosszútávon kormányzás nélkül (Epiktétosz: *Beszélgetések* II. 14. 26).

1974. *Marcus Tullius Cicero válogatott művei*. Budapest, Európa.
- Cicero, 1974. A kötelességekről. In: Havas László és Zsolt Angéla (szerk.) 1974. *Marcus Tullius Cicero válogatott művei*. Budapest, Európa.
- Cicero, 1987. *Az öregségről. A barátságról*. Budapest, Kriterion.
- Cicero, 1997. *Az állam*. Budapest, Akadémiai.
- Cicero, 2004. *Tusculumi eszmecsere*. Budapest, Allprint.
- Cicero, 2007. *A legfőbb jóról és rosszról*. Budapest, Kairosz.
- Griffin, M.T. és E.M. Atkins (szerk.) 1991. *Cicero. On Duties*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hick, R.D. szerk. 1925. *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*. London, Heinemann.
- Long, A. A. és D. N. Sedley. 2014. *A hellenisztikus filozófusok. A magyar kiadást szerkesztette Bene László*. Budapest, Akadémiai.
- Marcus Aurelius, 2000. *Elmélkedések*. Budapest, Kossuth.
- Musonius Rufus, 2009. *Etika, család, politika. Musonius Rufus értekezései*. Jel, Budapest.
- Plutarkhosz: A sztoikusok ellentmondásai. In: Steiger K. (szerk.) 1983: *Sztoikus etikai antológia*. Budapest, Gondolat, 337–396.
- Plutarkhosz, 1998. *Morálfilozófiai értekezések*. Budapest, Kossuth.
- Ramelli, Ilaria, 2009: *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*. Society of Biblical Literature,
- Seneca, 2004. *Seneca prózai művei I-II*. Budapest, Szenzár.
- Sextus Empiricus, 1998. „A pürrhonizmus alapvonalai”. *Antik szkepticizmus: Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek*. Budapest, Atlantisz.

Másodlagos irodalom:

- Annas, J. 2007. Epictetus on Moral Perspectives. In: Scaltsas, T. és A. S. Mason (szerk.) 2007. *The Philosophy of Epictetus*. Oxford, Oxford University Press. 140–152.

- Bene László–Kendeffy Gábor 2007. Hellenisztikus filozófia in: Boros Gábor (szerk.) 2007. *Filozófia*. Akadémiai, Budapest. 147–210.
- Brouwer, R. 2014. *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Dyck, A.R. 1999. *A Commentary On Cicero, De officiis*. Michigan, University of Michigan
- Long, A. A. 2002. *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*. Berkeley.
- Graver, M. R. 2007. *Stoicism and Emotion*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Griffin, M. T. 2003. *Seneca. A Philosopher in Politics*. Oxford, Clarendon Press.
- Inwood, B. 1985. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press.
- Inwood, B. 2005. *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*. Oxford, Oxford University Press.
- Inwood, B. és P. Donini. Stoic Ethics. In: K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld és M. Schofield (szerk.) 1999. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kirk, G. S. és J. E. Raven és M. Schofield. 1998. *A preszókratikus filozófusok*. Budapest, Atlantisz.
- Long, A. A. 2002. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford, Clarendon Press.
- Long, A. A. 1998. *Hellenisztikus filozófia*. Budapest, Osiris.
- Laks, A. és M. Schofield. (szerk.) 1999. *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Mohay G. 2010. *Panaitiosz hatása Polübiosz történetírására*. Interneten: http://btk.ppke.hu/phd/tortelenlemtudomany/mohay_gergely/disszertacio.pdf
f. Letöltve: 2015. október 30.
- Rowe, C. és M. Schofield. (szerk.) 2005. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.

Schofield, M. 1999. *The Stoic Idea of the City*. Chicago, The University of Chicago Press.

Steiger K. A sztoikus etika időszerűsége. *Elpis* 2014/1. 5–17.

Vogt, K. M. 2008. *Law, Reason and the Cosmic City. Political Philosophy in the Early Stoa*. Oxford, Oxford University Press.